

仏教の現代化の視座

——宗教としての根源化への学び——

一 問題の所在

現代の諸状況のもとで仏教の現代化ということが問題にされるということは、必然的とも思われるその契機として次の三点が予想される。まず、①諸学や社会的諸問題がいち早く現代化という課題に取り組み推進力を増していったのに比して、仏教の場合にはこれまで現代化という視点が欠如していたのではないかとという反省的契機。②現代の精神的状況において失われた宗教的次元の回復が要請されるに際して、それを仏教のなかに積極的に求めるときに問題化される契機。③宗教の基盤を持つ仏教がその淵源におい

て、自らの教とその在り方とを常に本質的に課題とすべき契機。

大雑束な言い方ではあるが、①の契機のみでとらえてみれば、当面の課題は現代の諸学や社会的諸問題などと同じ視点からの方法で妥当することになり、逆に言えば、仏教を現代諸学や現実社会の場で考えていくのが「現代化」ということになる。また、②の契機のみでならば、現代社会における宗教の役割りというような功用的視点のもとで、ともすれば諸宗教との皮相的なレベルからの方法で扱うことが要求される。さらに言えば、諸宗教の現代化と同等の場で仏教を考えていくのが「現代化」ということにな

藤 本 浄 彦



ろう。これら①と②の様態での「現代化」は「場」的な要素が濃厚で、なかならず現代というグローバルな時代においては、その「場」の多様性に追随迎合するような方法にならざるを得ない。それは、いわゆる宗教の世俗化の問題とも関わる。例えば、現代の諸学や社会的問題が含んでいる現代化の視点から仏教を見ようとする場合や、キリスト教など他の諸宗教における諸問題をそのまま皮相的に自己反省なしに、すなわち、宗教としての共通基盤の自覚反省も伴わずに、仏教の問題へと直接移入しようとするなどなどに指摘できよう。

③の契機の場合、結論的に言えば、この契機の内には「仏教の」と言うにふさわしい「現代化」が展開しようと思われる。すなわち、それは、宗教そのものに根ざす共通基盤において仏教自体に内在する問題からの発生であるという基点、すなわち、仏教の側から主体的に問題が提起されるような姿勢にはかならない。したがって、時代的に限定される意味での現代ではなくして、根源的に仏教が仏教そのものとして内実的にはらむ現代的問いである。この③の次元において、宗教としての共通な根底をふまえる問題提起

のなかで、当面の課題が意図し志向する問いが浮き彫りにされるであろう。ここに、問題の所在が自覚的（自己反省的）な意味あいを呈していることになる。——現代化という言葉を用いるにあたり、ひとまずこのような三つの契機にもとづく視座の相を明確にしておく必要がある。

ところで右のような契機を含む視座は、その具体相において次元を異にすることは言うまでもない。しかし、これらの諸次元が別個に存立し相互に無関係であると考えるならば、「現代化」とはますます多様化の方途をたどるばかりである。むしろ逆に、それは、重層的な相関のもとで問題が出ているという点にあり、そこに当面の問題の複雑にして多岐な様態がある。仏教の「現代化」ということは、地平的に分析できるような問題ではなくして、先の第三の契機を基盤におきながら常に諸次元の重なりの中で、宗教としての仏教の根源的な内奥そのものに関わる動きとして取り組まれなければならないことになる。それはいわば根源へと突き返す方向（根源化）の具体的展開相にはかならない。拙稿では、ともすれば多様化の方向で考えられがちな「現代化」の問題を反省しつつ、むしろ右のような意

味での根源化が遂行されうる点に現代化をとらえつつ、
「宗教としての根源化」として考察したい。

二 根本態度としての実存

概して、仏教の現代化というテーゼは、仏教という宗教と現代という時代との「かみ合い（相応性）」の問題であり、現代における仏教のありかた・仏教の現状を問題にすることである。その場合、現代と仏教について、仏教の側から問いとして問うていくことである。「かみ合い」という点からみていけば、その根本のところは、いみじくも西谷啓治博士が指摘されるように

「一方では宗教不在の時代としての現代、他方では現代というものが入っていない、現代不在というふうなあり方になっている宗教」^①

と言わざるを得ない状況がある。この指摘は、相対関係としての現代と宗教の見方ではなくして、宗教に腰をすえて現代をとらえるという主体的な観点の強調をも含んでいる。このような両面が逆説的に含まれているところに「現代化」ということの意味があるのではなからうか。

そこで、「現代化」ということの基本的なおさえについて、同じく西谷博士の次のことは厳密にして示唆的である。

宗教が、例へば社会の秩序、人類の福祉、或は世道人心といふやうなもののために必要だといふのは、間違ひであり、少くとも本末顛倒である。宗教はその功用から考へられてはならない。そのことは、生がその功用から考へられてはならないのと同様である。宗教自身がさういふ功用を第一の問題にするやうになれば、それは宗教が墮落して来た証拠である。食ふといふやうな自然的な生や文化についてはその功用を問ひ得る。寧ろ絶えず功用が問題にされねばならない。我々の通常のあり方はさういふ自然的・文化的な生の段階に止まってゐる。然るに、さういふ普通のあり方を根底から破り覆へすといふこと、そして生がそこでは無功用であるやうな、生の根源に我々を帰らしめるといふこと、そこに宗教の必要性があり、人生に於ける宗教の必然性がある。^②

と。いうところの「現代化」のおさえも、「功用から考え

「られ」る必然性ではなくして、「生の根源に我々を帰らしめる」資質として解されなければならない。

仏教にとっても例外ではなく、このことは致命的な問題であり、拙論にいう「宗教としての根源化」もこの周辺からの発出である。仏教が、その時代の功用を求めて「現代化」されるのではなくして、むしろ常に生の根源にまでわれわれを帰らしめるダイナミズムにおいて「現代化」ということを問題にしなければならない。その姿勢の内に最も具体的に、仏教と現代との「かみ合い」がのぞき出ている。

すなわち、仏教の問題も根本的には、人間にかかわる根本的な問題とその解決とにあることは言うまでもない。

個人の根本的な問題の解決が、同時に社会全体の根本的な解決になるというところ、またその逆のことも成り立つようなところ、そこが宗教というものの成り立つところ。^③

であって、個人と社会と宗教との根本的にして相関的な内実に立つ思考が、仏教と現代との「かみ合い」の具体を導き出すのではなからうか。しかもそれは、単に相対的な意

味の「かみ合い」ではなくして、生の根源にわれわれを帰らしめるほどの問題の垂直性と濃度を有している。他のいかなる事象にも比して、このことほど自らにとって具体的なできごととありえない。端的に言えば、「一つの根本態度としての実存」^④のことがらである。

個（Individuum）の実存において、根本のところでは仏教と現代とが「かみ合う」ということである。それは、自己自身がそこから成り立っているという、その自覚、本当に現実の場において現実を基礎づけている何か（仏法・究極的なもの）へと方向づけられてある（関わり）ことの自覚の問題である。例えば、仏教の根本構造である仏法（dharma）から人へという働きの実現は、人（実存の荷い手）から仏法への方向づけの確かめの現実において、仏法から人へということの「かみ合い」として展開される。つまり、法から人へという直接性のなかではなくて、実存の態度における自覚のなかで、人と法、ないしは現代と仏教との「かみ合い」が、「出来事（Geschichte＝歴史）」として露呈するのである。そこに、仏教独自の歴史性（歴史哲学）ということも関連してくるであろう。

三 根柢化としての現代化の諸相

態度としての実存の只中で、「現代化」ということを考へうるとすれば、われわれは、実存の裸々たる問題をえぐり出すダイナミズムとして、宗教を問題にしそして仏教に関わる必要がある。そこで、断片的にして極めて一面的であるが、現代における宗教思想全般に大きな影響を与えている思想にふれながら、そこに含まれる問題の提起とその視点とをさぐってみよう。すなわち、実存主義宗教思想のS・キェルケゴール、そして聖書の非神話化の提唱者R・ブルトマン、また実存論に立つ宗教哲学者P・ティリッヒにおける宗教的問題の真なる根柢化への学びである。

キェルケゴール（一八一三—五五）は、

現代は本質的に分別の時代、反省の時代、情熱のない時代で、たまに感激に燃えたつことがあっても、如才なく、すぐにもとの無感動におちついてしまう。^⑤

ような時代であるという。現代とは、反省的で情熱のない時代であって、個々一人々々の存在者を窒息させ妨害し水平化してしまう抽象的な営みの時代、さらには、個人より

も世代が優位であり、単独者の行動ではなく抽象的な勢力の掌中にある反省の遊戯が支配する時代であると指摘する。「現代」へのこのような凝視において、キェルケゴールは、単独者としての個人の真なる情熱にもとづく主体的な実存の思考に立つ。単独者という語には、孤独ということではなくて、宗教的な在り方の主体的契機が含まれている。したがって、彼にとって現代化などという言いまわしは徹底的に拒否されるべきもの、否、鼻もちならぬものであって、敢えていえば、キリスト者である。自己が常に新たにキリスト者となるという主体の自己生成が根本の課題なのである。そのような根本課題の忘却のなかで漂流している現代の宗教状況を見ぬいたところに、いわばキリスト者であることが当り前の社会において、敢えて「キリスト者となる」という主体的思考を強調するゆえんがあらう。彼は、自らの著作を「私の全著作活動の思想全体は、いかにしてキリスト者となるか（Christ werden）」という一事につきる」と添書していることからわかるように、彼自身の最大の課題は「いかにしてキリスト者となるか」以外の何ものでもない。キリスト者とは、キリスト教の教理を受

け入れる人のことである。キリスト教の教理を受け入れるということとは、「その教理のなかで生き、その教理のなかで死に、生涯をその教理に賭けようとする」ことである^⑦。したがって、彼によると、

キリスト者であることは、キリスト教の内容が何であるかを問うことによってきまるのではなくて、キリスト者がいかなる仕方^⑧で生きるかによって決定されるのである。かいつまんでいえば、キェルケゴールの志向する宗教の基盤は、右のように、個の実存の場においてキリストへの信仰を通して「キリスト者となる」という主体的課題として特異的であり、その問題の提起の内に宗教の根源化としての主体化ということが受領できよう。

何らかの形で実存思想の影響のもとにあるR・ブルトマン（一八八四～）は、聖書への徹底した歴史的批判的研究に基礎を置き、現代キリスト教の根本的課題として、『非神話化（Entmythologisierung）』を提唱する。それは定期的に三つの契機を含んでいるといわれるが、その根本において現代の科学的認識に直面している人間の問題を厳しく問う宗教的態度がある。かのヤスパースとの非神話化論

争において、彼は、

非神話化は、伝統の、ないしは聖書の諸命題の批判的な減価によって、信仰を現代にとって受け容れ易くしようとする意図を持つものではない。かえってそれは、キリスト教的信仰が現代人にとって何であるかを明らかにし、それによって現代人を決意の問題の前に立たせようとする意図をもつものである。したがって私の非神話化の試みは、勿論、科学によって規定された世界像の中に住むことから現代人に対して生ずる障害を取り除くことから出発する^⑨。

と言う。現代とは、ある面で「科学によって規定された世界像の時代」なのであり、科学に象徴されるように客観化のもとでの人間思考が支配する。そこには科学発達の背景や神話の考え方などを充分に検討する課題が残されているけれども、少くとも科学と同じように客観化の地平で宗教の問題を扱うことはできない。人間の根源的な問題が含む宗教的課題が常に具体的な状況で露呈しているのであり、恩寵とか啓示とかの出来事として神の語りかけにおいて現在する人間を解明する必要があるということである。この

ことは、非神話化が現代への妥協であるどころか、むしろ、現代人に決意を促がす積極的な問題の提起として理解されなければならないことを意味する。ところが、例えば、ヤスパースは「聖書の実在的な命題を実存在論的な解釈によって思惟的にわがものにするための道具」とか、「真実の信仰獲得のための新しい方法」ときめつけ批判する。^⑩もし、このように解されるとすれば、非神話化とは単に道具であり方法であり、言うところの多様化の方途以外の何ものでもないことになる。非神話化の提唱は、したがって、現代人の思惟方法の反省と宗教的諸問題の掘り起しの問題とを、その根源において持続する。それは、「人格的な決意そのものにおいてのみ理解され、認められる」場の自覚なのである。さらに言えば、聖書の神話的表象に隠蔽されている神の言の真理を露開し、同時に現代の科学的な世界像の覆いを取って実存の真理を露開すること、すなわち人間の神への実存をこの今、この私に顕現することなのである。^⑪

文化と宗教という境界線上に立つて特異な透視角で現代に発言する、P・ディリッヒ（一八八六—一九六五）の次

の言葉に注目したい。

現代の神学は実存主義から三つの賜りものを受けている。人間存在の実存状況の再発見、恩寵の意義の再発見、およびキリスト教の聖書の古典の新しい解釈の展開、この三つのものを得た。^⑫

と言う。再発見ないしは新しい解釈という点で実存主義の貢献が語られるということは、それによって神学の根本的問題の提起と発掘とがなされてきたということを物語っている。したがって、彼は、永遠の真理（宗教的真理）を問題にする場合、それが受け入れられるべき時代と人間の状況の把握を重視する。それが宗教の生命なのである。すなわち、宗教とは、有限な人間の無限なるものへの関わりの問題であると言う。そのような考え方の背後には、

神学的な、また通俗的な宗教的用語のなかで、おそらく、『信仰』という語ほど、誤解と曲解と怪しげな定義をされている語はほかにないであろう。それは人々の治療のために用いられるよりもさきに、まずそれ自身が治療を要する用語の一つである。今日では『信仰』という用語は、健康よりも、むしろ疾病を生じさ

せている。^⑬

と反省的に指摘される現況がある。それゆえに、彼は、「究極的な関わりへUltimate Concern」という、われわれの根本的な生に究極的に関わる動態を表現する語を用いて、

信仰・宗教・神などの概念の内容を積極的におさえる。^⑭

信仰とは、究極的に関わられて在る状態である。すなわち、信仰の力動性は、人間の究極的関わりの動態である。^⑮

と言ひ、

宗教とは、何かあるものが無条件的に真剣な事柄としてわれわれに迫ってくるものがある心の状態^⑯

なのであり、また

この無限な、そして尽きることを知らない深み、さらに

すべての存在者の根柢の名前は、神である。この深みというのは、神という言葉が意味するものである。^⑰

と言ひ、旧来概念を「生の根源へ帰らしめる」内容へと洗ひ直し表現しようとしている意図がわかる。

この根源的な規定は、なかならず機械文明やイデオロギイや俗信があたかも宗教の代りになる働きを含んでいるか

のように誤解される現代において、極めて重要な洞察である。それらは、人間の真に究極的な関わりを催すべくもなく、絶対的に無条件的な真剣な事柄としてわれわれに人格的に迫ってくるべくもなく、不尽なる深みを提すべくもない。それにもかかわらず、現代人は機械文明やイデオロギイや俗信のとりこになっているという、まさに擬似宗教的な心情に動いているという、そのような現代文明と現代思想批判から生じる指摘である。この発想の根元には、宗教的または神学的見通しから現代人の全中心的な問題点を考察する態度があり、まさにそれは、「態度としての実存」における根本的な思考展開である。^⑱

四 宗教としての浄土教的課題

現代と宗教との「かみ合い」をめぐる諸相を前章で三人の宗教思想の内に管見した。彼らは、現代の根本的な課題を宗教信仰を通して実存の問題の内へ根源化していく方向のもので、具体的な宗教を理解しようとする。「キリスト者となる」「聖書の非神話化」「究極的な関わり」などの眼目はこの点にある。その根柢には、現代と宗教とを「実

存”という最も裸々たる具体においてとらえる主体的姿勢が共通して在る。彼らは、ともに、現代化という言い方を拒否する。逆に、現代への鋭い批判を実存的態度において遂行することの内で、宗教の根源的内奥を具体的に語り出すとする。その基点は、「態度としての実存」の只中における課題にある。そこではじめて、宗教の問題が最も具体的に透視点を開き示すといえる。

このように「実存」の問題として宗教がとらえられるとすれば、そこに諸宗教間の相違的見地ではなく、その基盤における極めて同質的な問題が奥底的に露開されてくるであらう。P・ティリッヒが強調するように、

信仰の問題は、モーゼとかイエスとかマホメットかにあるのではなく、問題は、誰が最も適切に我々の究極的関心を表現しているかということである。^⑧

と言う。具体的に活きた宗教の開創者は誰かとか何処に伝播していったかとか教えは何かというような外的条件ではなくして、いかに最も適切に生の根源へとわれわれを帰らしめるかという、究極的な関心の問題であることを如実に物語っている。生の根源へと帰らしめるほどの「究極的関

心」にもとづき「いかなる仕方で生きるか」と現実を自覚的に問うならば、そこに余りに根源的な宗教態度としての実存の場を確認することができる。このように、根本的な態度としての実存の課題から宗教の問題を考えるならば、宗教としての根源的にして共通の基盤のうえで、具体的宗教としての仏教がとらえられ浄土教が解され、さらにまた法然の教えも解明される糸口となりうる。そこに、現代における仏教の宗教としての在り方が呈示されるのであり、これらを無視すれば、具体的宗教における具体的展開は無意味であらう。

例えば、法然浄土教において考えれば、やはり法然自身が念仏者としていかなる仕方で生きたかという実存の開明に立って、法然における「究極的な関心」を主体的に解明することからの出発である。法然の教えの特異的な具体相は、「三学非器の教え」「時機相應」「信機信法（二種深信）」の内に挙げられる。三学の器ものにあらず（凡夫）と言いきれる自覚、機（凡夫の自覚）の現実を深く持続的に凝視する在り方、これらは、阿弥陀仏の本願への関わりにおける生の根源へのまなざしにはかならず、根本に「態

度としての実存”の姿がほうふつとしている。それは、法然における仏教の主体化であり（法然の浄土開宗はこのような背景を持つ）、主体性の次元における宗教の根源化（法然における信機信法の展開深化）と言っても良かるう。そのような教えの醸出をめぐって、宗教としての根源的基盤において法然浄土教をとらえ、また、そこへと主体的に突き返すダイナミズムにおいて関わり意識化することである。このことの成就是、根本的に「態度としての実存」に関わる主体的問題以外にない。

宗祖に対する絶対的信順の態度に加えて、宗祖の「いかに生きたか（宗教的人格）」「究極的関心」を主体的に問うことを通して、極めて実存的な態度で関わる必要があるということである。そのときに、法然浄土教は、宗教としての根源において常に新たな力動を示すことになるであろう。

表面的な作為的関わりではなくして、どこまでも根源的な主体性の問題として扱うということである。このような地平の確立と、現実における諸問題を根本土壌から掘り起す作業の内に、おのずから「現代化」の意味が出てくるであろう。逆に、現代に活きている具体的宗教は、その「活き

ている」という点で絶え間なく現代化（根源化）を課せられていると言っても過言ではなからう。^⑤

五 結論にかえて

以上、粗雑な問題提起にすぎないが、拙稿は、仏教の現代化について方法的に分析しながら、宗教の根源化としての仏教の現代化という意義を問いつつ考察を進めた。いかなる具体的宗教も、何らかの形で宗教として具体的に共通な基盤にもとづいて、活きた宗教としての役割を果している。宗教としての共通根源から、すべての諸宗教が考察され意義づけられなければならないという視点を明確にしながら、「態度としての実存」の内で具体化される宗教と現代との「かみ合い」の展相を求めるところに「現代化」の真なる意味があるう。

要するに、仏教の現代化とは、単に社会的事象や人間福祉などの功用のために結びつくときにそれだけで問題となるのではなく、むしろ、宗教的基盤に立つ根源性を自ら照射する主体的課題の切尖においてその真なる機能を發揮する。後者を基本に置いたところから前者への具体的広が

りが検討されなければならない。後者を忘却した現代化を前者に求めるとすれば、それは本末顛倒もはなはだしいことになると言わざるをえない。その意味では、現代化ということと根源化ということは主体化という点において同じ意味あいを含んでいることになる。したがって、多様化という面で現代化ということを理解することには種々の問題が残ることになる。そこに現代における宗教の諸問題をめぐる重要な一端があるようにも思われる。

(仏教大学専任講師・哲学)

註 ①西谷啓治博士稿「浄土教と現代」(大谷大学真宗総合研究班『研究紀要』第一・四頁)

③同博士著『宗教とは何か』(創文社) 四頁

③同博士稿「現代の人間の問題と仏教」(京都女子大仏教文化研究所『研究紀要』第一・一頁)

④同博士稿「浄土教と現代」(前掲)、「現代と仏教」(大谷大学真宗学会『親鸞教学』二二号)

⑤S・キエルケゴール著『現代の批判』(白水社『著作集』第一巻) 一九一頁

⑥同著『我が著作活動の視点』(同右第一八巻) 三二頁

⑦同著『後書』(同右 第九巻) 三七三、三七五頁

⑧ 同右 同右 三七八頁

⑨R・ブルトマン K・ヤスパース『聖書の非神話化批判』(理想社『ヤスパース選集』七) 九〇頁

⑩ 同右 一七、七三頁

⑪ブルトマンの非神話化については、清水澄稿「ブルトマンの非神話化について―浄土教との関連において―」(『浄土宗学研究』第一号)に詳しい。

⑬P・ティリッヒ述著『文化と宗教』(岩波書店) 一〇四頁

⑬ 同著『信仰の本質と動態』(新教出版社) 序

⑭ 同右 一一頁

⑮ 同著『文化と宗教』(前掲) 二八頁

⑯ 同著『The shaking of the foundations』p. 63

⑰ティリッヒの宗教思想については、拙稿「P・ティリッヒにおける信仰の論理―宗学への一試論」(『浄土宗学研究』第三号)参照。

⑱P・ティリッヒ著『信仰の本質と動態』(前掲) 八六頁

⑲香月乗光著『法然浄土教の歴史と思想』(山喜房仏書林)・諸戸素純著『法然上人の現代的理解』(浄土宗学研究所)における法然浄土教のとり上げ方に学ぶところ多大である。

⑳現代の状況における浄土教の問題は、その実存的性格の掘り起しと宗教としての構造内容の把握という二点で課題的であると思う。したがって、何らかの意味で、第三章に述べた実存的宗教思想家の問題提起に学び、自己吸収していく視点が必要だと思われる。近年、その傾向は強いが、未だ紹介されつつあるという段階ではなかるうか。問題提起の土着化とそれの透視点の定着とを体系的に明確化する必要に迫られている。